

Anna Iwona Wójcik

WARTOŚCI ETYCZNE W CHIŃSKICH SYSTEMACH RELIGIJNYCH

Jeśli chcemy odpowiedzieć na postawione przez redakcję tomu pytanie o to, jaki jest wzajemny stosunek etyki i religii w tradycji kultury chińskiej, to dwie rzeczy są uderzające. Po pierwsze, etyka jest bez wątpienia tą nauką zarazem intelektualną, jak i praktyczną, która pociągała najbardziej znakomitych uczonych wszystkich chińskich epok. To właśnie w ramach tej dziedziny filozofii formułowane były najważniejsze dla cywilizacji problemy i zagadnienia. Drugą zaś rzeczą jest niemożność równie jednoznacznego sformułowania twierdzenia dotyczącego religii. „Miejsce, jakie w cywilizacji chińskiej zajmuje filozofia, można porównać z miejscem, jakie w innych cywilizacjach zajmuje religia”¹ – tak Feng Youlan rozpoczyna swą *Krótką historię filozofii chińskiej*. A w innym miejscu dodaje: „Człowiek nie musi koniecznie być religijny, natomiast musi być filozoficzny. Gdy jest filozoficzny, posiada najlepsze z błogosławieństw religii”².

Początkowo wydaje się, że w kulturze chińskiej rzeczywiście wzajemna relacja etyki i religii stanowi dokładne odwrócenie stosunków, jakie znamy z dziejów cywilizacji zachodniej. Standardy życia duchowego, wzniosłe ideały, wreszcie nauczanie drogi transcendencji i rozwoju pełni ludzkich możliwości określa etyka. Ideałem nie jest święty, lecz mędrzec – dla konfucjanistów jest nim człowiek prawy, zarazem dzielny i szlachetny; dla taoistów jest nim mistrz towarzyszący transformacjom natury; dla buddystów oświecony nauczający drogi wyzwolenia. Człowiek, który podejmuje egzystencjalną decyzję wkroczenia na „drogę mędrca”, w swej własnej naturze odnajduje ontologiczną podstawę pozwalającą mu ów ideał realizować. Ta droga musi być przez niego przemierzana osobiście, we własnym doświadczeniu rozpoznawana i konfirmowana. Natomiast bogom przyznaje się i pozostawia pełen czci dystans i szacunek, znajdujących pełen wyraz w ceremoniach o charakterze religijnym, z którymi

¹ F. Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, PWN, Warszawa 2001, s. 3.

² *Ibidem*, s. 8.

związane są, jak to pokazuje praktyka, w dość luźny sposób opowieści mityczne. Tu również nie ma miejsca na świętość, a jedynie na skuteczność wyspecjalizowanych w rytuałach i ofiarach ekspertów, występujących w imieniu tych, którzy ceremonię winni ufundować. Rodzi się zatem zdumiewające pytanie: Czy kulturze Chin znane jest pojęcie „religii”?

RELIGIA – CO TO ZNACZY?

„Religia to pojęcie zachodnie i bardzo trudno o precyzyjne określenie takich chińskich cech kulturowych, które uznalibyśmy za religijne”³ – tak twierdzi Jacques Pimpaneau, autor nowoczesnej encyklopedii kultury chińskiej, opartej na najnowszych pracach specjalistycznych napisanych zarówno w języku chińskim, jak i w językach zachodnich. Wtórkuje mu w tym Julia Ching, uznany ekspert w dziedzinie akademickich badań nad religijnością chińską. Ching zwraca uwagę, że aż do wieku XIX w słownikach chińskich nie było słowa oznaczającego religię. Używane we współczesnej chińszczyźnie złożenie *zongjiao* zostało stworzone po to, by móc tłumaczyć japońskie tłumaczenia europejskich prac, w których pojawia się terminologia i problematyka związana z zachodnią kulturą religijną: „Wcześniej pojęcie »doktryny« (*jiao*) zwyczajowo było używane na oznaczenie różnorodnych duchowych i intelektualnych lineaży, które funkcjonowały w sposób bardzo podobny do nauk filozoficznych i religijnych bez istniejącego jasnego rozgraniczenia między tymi dwiema tradycjami”⁴. Od siebie dodam, że znak zong wcześniej był stosowany na oznaczenie nauk różnych sekt czy też szkół buddyjskich.

Przeciwnego zdania był Marcel Granet – wybitny kulturoznawca z początku XX wieku – który nie miał żadnych wątpliwości, że mówienie o religii konfucjańskiej czy taoistycznej jest w pełni uzasadnione. Wydaje się jednak, że zgodnie z duchem swoich czasów badacz ten po prostu z góry przyjmował za niemożliwe, iżby w Chinach nie można było znaleźć tego, co na Zachodzie wyznacza pojęcie religii. Współcześnie Robert Cummings Neville – znamienity harwardzki religioznawca również zdaje się nie mieć wątpliwości, że pisma jednego z najbardziej wpływowych przedstawicieli odradzającego się konfucjanizmu prezentują religię, a nie jedynie filozofię: „Tu Wei-ming [Du Weiming] stoi twardo na gruncie tego, że konfucjanizm jest religią lub w ostateczności, że posiada wymiar, który ma doniosłe znaczenie religijne”⁵. Sam Du Weiming to, co robi, nazywa „etykoreligią” lub „religiofilozofią”, a nie filozofią religii czy teologią, a o kanonie ksiąg konfucjańskich pisze, że ponieważ „(...) reprezentu-

³ J. Pimpaneau, *Chiny. Kultura i tradycje*, przeł. I. Kałużyńska, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2001, s. 155.

⁴ J. Ching, *Chinese Religions*, The Macmillan Press, London 1993, s. 2.

⁵ R. Cummings Neville, *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, 2000, s. 57.

je sposób myślenia radykalnie inny niż dominujący na Zachodzie kierunek religijny, ocena jego duchowej orientacji musi być określana przy założeniu woli zawieszenia, przynajmniej na czas analiz, sądów, które mogłyby pojawiać się pod wpływem judeochrześcijańskiego punktu widzenia”⁶.

W zasadzie, pomimo tonu o wiele ostrożniejszego niż ten, jaki cechuje publikację Graneta i Neville’a, wszyscy badacze – jak to zostanie przedstawione poniżej – starają się znaleźć jakiś odpowiednik dziedziny religii w kulturze chińskiej. Sytuacja przypomina tę sprzed kilkudziesięciu lat, gdy uczeni zachodni podejmowali badania w celu określenia tego, czy pojęcia tak kluczowe dla filozofii zachodniej, jak „byt” czy „prawda” mają swoje odpowiedniki w myśli chińskiej. W pierwszej chwili wydawało się bowiem, że nie mają.

Zatem powtórzmy raz jeszcze zasadnicze pytanie: Czy pojęcie religii daje się efektywnie zastosować do badania jakichś obszarów kultury umysłowej lub praktyki duchowej w cywilizacji chińskiej?

Religia jako kategoria funkcjonalna. W tym miejscu na omówienie zasługują przede wszystkim dwa ujęcia. Jedno reprezentowane jest przez Feng Youlana, drugie zaś odnosi się do myśli Jacques’a Pimpaneau. Zaczniemy od Feng Youlana, którego poglądy w tej kwestii są najbardziej radykalne.

„Człowiekowi Zachodu, który widzi, że życie Chińczyków przenika konfucjanizm, wydaje się, że konfucjanizm jest religią. W rzeczywistości jednak konfucjanizm nie jest religią bardziej niż na przykład platonizm i arystotelizm”.

I w innym miejscu dodaje:

„Ludzie przywykli mówić, że w Chinach istniały trzy wielkie religie: konfucjanizm, taoizm i buddyzm. Konfucjanizm jednak, jak zobaczyliśmy, nie jest religią. Jeśli chodzi o taoizm, to istnieje rozróżnienie między taoizmem jako filozofią, zwanym *daojia* (szkoła taoistyczna), a religią taoistyczną (*daojiao*). Ich nauki nie tylko są odmienne, lecz wręcz sprzeczne. (...) W przypadku buddyzmu również istnieje rozróżnienie między buddyzmem jako filozofią, zwanym *foxue* (nauką buddyjską), a buddyzmem jako religią, zwanym *fojiao* (religią buddyjską). Dla wykształconych Chińczyków filozofia buddyjska jest bardziej interesująca niż buddyjska religia”⁷.

Stanowisko reprezentowane przez Feng Youlana jest typowe dla większości przedstawicieli kolejnych szkół konfucjańskich, poczynając od najbardziej starożytnych, a kończąc na XX-wiecznych. Czerpanie istotnych idei i przenikanie tych idei do nauk konfucjańskich zdecydowanie miało charakter odwołań do filozofii taoistycznej i buddyjskiej, a nie do praktyki życia religijnego.

Feng zdaje sobie sprawę, że u przedstawicieli kultury zachodniej takie stanowisko będzie budzić w najlepszym razie zdziwienie, w najgorszym – podejrzenie o to, że Chińczycy stworzyli jedynie płytką filozofię, pozbawioną głębi duchowej:

⁶ Tu Wei-ming (Du Weiming), *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, 1989, s. 10.

⁷ F. Youlan, *op.cit.*, s. 4, 5–6.

„Ktoś może jednak zapytać: dlaczego tak jest? Jeśli tęsknota za tym, co kryje się poza obecnym, rzeczywistym światem nie jest jednym z wrodzonych pragnień człowieka, to czemu dla wielu ludzi idee i działania o charakterze religijnym stanowią bardzo ważny i absorbujący element życia? Jeśli tęsknota ta stanowi jedno z fundamentalnych pragnień rodzaju ludzkiego, to dlaczego Chińczycy mieliby być wyjątkiem? Gdy mówi się, że to etyka, a nie religia, stała się duchową podstawą cywilizacji chińskiej, czy nie wynika z tego, że Chińczycy nie są świadomi wartości wyższych niż moralne?”⁸.

Pytanie jest jak najbardziej zasadne, a odpowiedź okaże się, być może, w pierwszym momencie zaskakująca, chociaż mamy swoją własną, wielką tradycję filozoficzną, której przedstawiciele podpisaliby się pod odpowiedzią Fenga: „Swoją tęsknotę za tym, co kryje się poza obecnym, rzeczywistym światem, [wykształceni Chińczycy] zaspokajają przez filozofię. Również przez filozofię wyrażają i cenią wartości nadnaturalne, a doświadczają ich przez życie zgodne z filozofią”⁹. Widzimy, że Feng Youlan nie bez powodu wcześniej przyrównał konfucjanizm do platoizmu i arystotelizmu. Starożytni Grecy i ich stosunek do filozofii, w ramach którego jawiła się im ona jako dziedzina działalności człowieka wznosząca go ku sferze najwyższej, to jest duchowej, reprezentują podobną tradycję. Grecy również, tak jak czynił to Konfucjusz i jego uczeni następcy, nakazywali szanować bogów, ale najwyższej drogi rozwoju człowieka upatrywali w uprawianiu filozofii, w pełnym trudów i poświęceń poszukiwaniu i umiłowaniu mądrości. Stanowisko to zostało w cywilizacji zachodniej zakwestionowane dopiero przez chrześcijan dzięki ich zwycięstwu nad starożytnym, pogańskim światem. Wrócimy do tej kwestii jeszcze raz w części następnej.

Podsumujmy zatem dotychczasowe rozważania. Feng Youlan stwierdza, że konfucjanizm może wydawać się w oczach Zachodu religią, ponieważ funkcjonalnie spełnia pewne zadania na Zachodzie przypisywane religii. Jednak faktycznie w swojej treści, w istotnej zawartości swych nauk, nie jest religią, lecz filozofią. Przez pojęcie filozofii rozumie on bowiem: „systematyczne myślenie refleksyjne o życiu”¹⁰, religia zaś to „przesady, dogmaty, obrządki i instytucje” nadbudowane nad filozofią¹¹.

I historycznie rzecz ujmując, można w tym miejscu przyznać rację Fengowi. W Chinach mamy bowiem do czynienia z odwróceniem sytuacji znanej nam z naszych dziejów. Obie rodzime chińskie formy religijne, a więc taoizm religijny i konfucjanizm (*dao jiao* i *ru jiao*), powstały wiele wieków po sformułowaniu systemów i nauk filozoficznych. Instytucjonalna forma religii taoistycznej została ustanowiona przez Zhang Daolinga w 142 r. n.e. jako nauka Niebiańskich Mistrzów. Biorąc za wzór formę organizacji buddyjskiej, ona również miała swój kanon ksiąg zwany *Daozang*, linię przekazu nauki prowadzącą od mitycznego władcy Huangdi (Żółty Cesarz), poprzez Laozi i Zhuangzi i następnie samego Zhanga i kolejno wyznaczanych przez ustępującego mistrza jego

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ *Ibidem*, s. 7.

¹⁰ *Ibidem*, s. 4.

¹¹ *Ibidem*, s. 5.

następców. Miała swoją uznaną praktykę i mity. Z kolei kult Konfucjusza, jako Nauczyciela Dziesięciu Tysięcy Pokoleń, zapoczątkował cesarz Han Ming Di w 59 r. n.e., odprawiając w Qufu, skąd Konfucjusz pochodził i gdzie znajduje się jego grób, obrzęd ku czci Szacownego Przodka. Z czasem konfucjańskie świątynie zaczęły powstawać w całych Chinach, a Konfucjusz sam stał się patronem wszystkich uczących się do egzaminów państwowych i wszystkich kolejnych władców Kraju Środka.

Jednak z drugiej strony można powiedzieć, że Feng Youlan ma uproszczoną wizję religijności chińskiej, ponieważ instytucje w każdym z omawianych przypadków przyswajały i adaptowały lokalne kultury i wierzenia, nauki filozoficzne przekładały na język mitów i ceremonii, ale i sama filozofia otwierała się na religijny wymiar kosmosu. Należy jednak podkreślić, gwoili uczciwości, że elementy religijne odgrywały większą rolę w życiu niższych warstw społecznych. Tradycja, którą ucieleśniało życie elit, raczej odwoływała się do filozofii, ceremonie religijne traktując jako część starożytnego obyczaju. W swoim postępowaniu elity kierowały się głównie intelektualną spuścizną Konfucjusza i Mencjusza, którzy nakazywali szanować starożytny obyczaj, ale nie jako obszar transcendencji i uświęcony oddziaływaniem bóstw, lecz jako dziedzictwo przeszłych ludzkich pokoleń.

Funkcjonalne ujęcie religii proponuje Jacques Pimpaneau. Jako funkcjonalne odpowiedniki sfer życia na Zachodzie będących domeną religii wymienia m.in. kult przodków, kult duchów (*shen*) czy też energii życiowych i trzy nauki (*san jiao*). Te ostatnie łączyły w jedną, synkretyczną całość konfucjanizm, taoizm i buddyzm tak, iż zależnie od potrzeb i okoliczności każdy Chińczyk zwracał się do odpowiedniego przedstawiciela danej religii bez obawy o posądzenie o wiarołomstwo i czczenie obcych bóstw. Zwykle na pogrzeby zapraszano mnichów buddyjskich, by śpiewając sutry, towarzyszyli zmarłemu w drodze na tamten świat, po wróżbę zwracano się do taoisty, a na domowym ołtarzu przodków rodu odprawiano starożytne, zapisane w konfucjańskich księgach rytuały. Ale nie należy sobie wyobrażać, że trzy nauki to jedynie forma „specjalizacji” religijnych obrzędów. Maski Konfucjusza noszono w pogrzebowych procesjach, wróżbici rozstawiali swoje stoliki w świątyniach, w których bóstwa buddyjskie i taoistyczne towarzyszyły wielkim konfucjańskim uczynom.

Gdyby jednak się zapytać o wiarę, jaka towarzyszyła tym rytuałom i obrzędowi, to okazuje się, że kształtowała się ona rozmaicie w zależności od warstwy społecznej. Religijności ludowej towarzyszyła wiara w moc bóstw i ich skuteczność w oddziaływaniu na życie ludzi. Jak pisze Pimpaneau:

„Ponieważ bóstwa czczono za ich skuteczność, za to, co wyznawcy mogą od nich uzyskać, Nefrytowy Cesarz (Yuhuang), stojący na czele panteonu bóstw i rządzący innymi bóstwami, rzadko miał poświęconą sobie świątynię, gdyż zajmował pozycję zbyt wysoką, by zajmować się ludzkimi sprawami. Natomiast Wielki Równy Święty Niebiański (Qitian dasheng), w rzeczywistości postać literacka, małpa

Sun Wukong z powieści Wu Chengena *Wędrownia na Zachód*, miał wiele świątyń wzniesionych ku swej czci, ponieważ był znacznie bliższy ludziom”¹².

Natomiast wśród wykształconych Chińczyków wiara ustępowała miejsca agnostycyzmowi. Jednak, moim zdaniem, należy podkreślić, iż agnostycyzm ten wyrażał się w postawie pełnej czci i szacunku wobec własnej tradycji cywilizacyjnej i wagi jej kulturowania.

Francuski uczony, badając zachowania i funkcje ceremonii religijnych w Chinach, ostatecznie dochodzi do tego samego wniosku, do którego doszedł Feng Youlan:

„Konfucjanizm i taoizm to dwie filozofie powstałe w starożytności, zawierające pewne aspekty myśli religijnej, lecz nie tożsame z religią. Konfucjanizm wypracował ideologię, która legła u podstaw porządku społecznego, usankcjonował oraz upowszechnił wśród wierzących i sceptyków kult przodków i cesarza, lecz sam w sobie nie był religią. Konfucjusz uważał się za agnostyka i nie chciał się wypowiadać na temat świata nadprzyrodzonego i duchów. Taoizm, koncepcja wywodząca się ze środowiska alchemików i kowali, wypracował techniki rozwoju energii życiowej, przedłużania życia i komunikacji z siłami kosmosu. Stworzył istoty nieśmiertelne (*xian*), których życiowa energia trwała po śmierci ciała i które zachowywały byt duchowy, lecz rzeczywisty, co umożliwiało kontakt z nimi żyjącym taoistom. Religia ludowa odwoływała się do taoistów, ponieważ dzięki swym szczególnym umiejętnościom, utrzymywanym w tajemnicy, sprawiali, że bóstwa stawały się obecne. Jednakże tu i ówdzie włączano nieśmiertelnych do panteonu bóstw, podobnie jak siły kosmiczne (...). Konfucjanizm, taoizm i buddyzm można zatem uznać za trzy prądy umysłowe dążące do własnej interpretacji wszechświata, nie zaś za trzy religie. Stwierdzenie to odnosi się także i do buddyzmu, w pierwotnej formie będącego religią ateistyczną, bez boga. Niemniej jednak te trzy prądy odcisnęły ślad na wszystkich koncepcjach chińskich, nie wyłączając religii, która przejąwszy z nich pewne elementy, powiększyła swój panteon, a także stworzyła metafizyczne podstawy uwiarygodniające jej istnienie”¹³.

Jeśli zatem możemy mówić o religii w znaczeniu funkcjonalnym, w Chinach ogranicza się ona do popularnej religijności ludowej, której głębi przydają (w pewnym ograniczonym zakresie) wielkie nurty filozoficzne. Jednak dalej pozostaje dla nas sprawą niejednoznaczną i nieokreśloną, w jakim sensie używa się tu pojęcia religii.

Religia w znaczeniu słownikowym. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* Władysława Kopalińskiego podaje, że termin „religia” ma swój źródłosłów w łacińskim *religio* i oznacza szacunek, pobożność, a pochodzi od czasownika *religare* oznaczającego „wiązać powtórnie”, „wiązać mocno”¹⁴. Owo łacińskie określenie odnosi się i odpowiada w zasadzie takiemu rozumieniu religii, z jakim mieliśmy do czynienia u początków naszej kultury w starożytnej Grecji i Rzymie. Choć Grecy samego pojęcia religii nie znali.

¹² J. Pimpaneau, *op.cit.*, s. 158.

¹³ *Ibidem*, s. 165.

¹⁴ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, s. 646.

Ten rodzaj religijności nieznaący dogmatów wiary, objawienia i niewspierany intelektualnymi rozważaniami teologii w swej formie zewnętrznej wyczerpywał się w ceremoniach, wykonywanych w czasie odpowiadającym funkcji danego bóstwa. Co do treści, to sądzę, że nie będzie zbyt dużym uproszczeniem twierdzenie, iż między religią a szacunkiem dla własnej kultury i tradycji cywilizacyjnej przechowywanej w mitach nie było w starożytnej Grecji i Rzymie istotnej różnicy. Formy sprawowania kultu i zwyczaje religijne, które mogły się wykazać starożytnym rodowodem, wiązały ludzi z ich przeszłością, podtrzymywały więzi rodzinne i te, które stanowiły o życiu *polis*, ale nie były ich podstawą. Ta bowiem określana była na drodze ściśle cywilnego prawodawstwa.

Wiara Greków, a w szczególności Rzymian, miała charakter synkretyczny. Obce wierzenia i bogowie, gdy okoliczności życia temu sprzyjały, były przyśwajane, modyfikowane i adaptowane do już przyjętego panteonu. Gdy sytuacja była kryzysowa, otwartość na inne religie stawała się znacznie większa. Zaraza szalejąca w latach 293–291 p.n.e. otworzyła drogę do Rzymu Eskulapowi, a zagrożenie, jakim były wojska Hannibala, przyczyniło się do przyjęcia kultu Kybele. Zawsze jednak działano w przekonaniu, że im bardziej obce wpływy, tym większe jest niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości kulturowej. Utraty, która mogłaby stanowić śmiertelne zagrożenie dla istnienia tego, co stanowiło wartość najwyższą, a mianowicie dla życia *polis*.

To właśnie szacunek dla własnej kultury, za którym kryła się troska o funkcjonowanie wspólnoty obywatelskiej, kazał Grekom i Rzymianom bronić się przed obcymi kultami, a nie dogmaty i zawartość intelektualna ich własnej religii. Przez prawie tysiąc lat tworzono i później broniono tych form skutecznie. Dopiero rozwój wspólnot chrześcijańskich okazał się dla tej tradycji zabójczy. Edykt mediolański z 313 roku, w którym Konstantyn przyznaje chrześcijanom wolność wyznania i otacza ich cesarskim protektoratem, staje się początkiem końca hellenistycznej formy kultury. W 381 roku Teodozjusz zakazuje wszystkich innych, niechrześcijańskich wyznań i otwiera drogę do ewangelizacji świata zachodniego.

Gdy w tym kontekście znaczeniowym przyjrzymy się Chinom, to napotkamy uderzające podobieństwa. Religijność chińska również może być scharakteryzowana poprzez głęboki szacunek żywiony dla własnej tradycji kulturowej. Obrzędy religijne starożytnych są odprawiane i kultywowane, ponieważ wiążą poprzednie pokolenia z obecnymi. Jesteśmy ludźmi cywilizowanymi, mówią konfucjaniści, ponieważ szanujemy tradycję ustanowioną przez naszych szacownych przodków. Ten potężny ruch, na jaki wyrósł w ciągu dziejów konfucjanizm, ustanowił siebie samego przede wszystkim strażnikiem owej tradycji kultury starożytnego świata. Ceremonie religijne i towarzyszące im mity – a przypomnijmy, że poza nimi nie mamy w Chinach innych form religijności, takich jak teologia, święte księgi czy instytucjonalna wykładnia prawd wiary, czyli dogmatyka – ustalane były przez „specjalistów od tradycji”, jako kontynuacja starożytności, z uwagi na znaczenie przypisywane tworzeniu energii czy

mocy (*qi*) poczucia przynależności do zbiorowości, przynależności będącej udziałem ludzi uczestniczących w rytuale.

Można więc powiedzieć, że konfucjanistom udało się to, co nie udało się Rzymianom. W pierwszym wieku naszej ery do Chin przybył buddyzm i przez trzy wieki rozwijał swoje formy praktyki religijnej. W tym czasie w świecie helleńskim rodziło się i rozwijało chrześcijaństwo. Konfucjaniści od początku czujnie przyglądali się powstającym klasztorom buddyjskim. Wiedzieli, że kultura, która stoi za tymi formami praktyki, jest tak inna i obca, iż może stanowić zagrożenie dla ich tożsamości kulturowej. Od początku cała buddyjska nauka sprowadza się dla nich właśnie do tego rozpoznania: treści tej kultury są sprzeczne z zasadami, na których oparta jest nasza tradycja. Dlatego atakowali oni religię, ponieważ chcieli obronić własną kulturę.

Religia jest częścią kultury i powinna być z nią harmonijnie połączona, tzn. dostosowana do niej. Mamy tu do czynienia z głębokim przekonaniem o nadzrędnym charakterze i znaczeniu danej kultury rozumianej jako całość. Jak zauważa Julia Ching, to, co określane jest mianem chińskich religii, jest zdecydowanie słabiej wyróżniane czy też odróżnialne od całej reszty chińskiej kultury niż religia i kultura Zachodu¹⁵. W gruncie rzeczy w ceremoniach religijnych najważniejsza jest tradycja i jej nieprzerwane kontynuowanie. I tak pozostanie aż do końca istnienia świata konfucjańskiego. Buddyzm najpierw się zsinizuje, a dopiero potem znajdzie sobie miejsce w życiu cesarstwa chińskiego. Nigdy nie zastępując i nie zwyciężając zwierzchniej roli konfucjanizmu zarówno w dziedzinie podstaw, na których opiera się państwo, jak i etyki i dróg samorozwoju ludzi w nim dojrzewających. Konfucjaniści obronili swoją własną tradycję – najpierw przed buddyzmem, później przed chrześcijaństwem i islamem.

Podkreślimy raz jeszcze: jeśli przyjąć za podstawę słownikowe znaczenie terminu „religia” i wykładnię znaczeniową tych, którzy ten termin do intelektualnej spuścizny Zachodu wprowadzili, to nie ma żadnej wątpliwości, że Chińczycy takie rozumienie religii znali i rozumieli je podobnie. Określając religie mianem *zongjiao*, współcześni myśliciele chińscy podkreślili wagę lineażu (*zong* oznacza właśnie lineaż), czyli wspólnoty ludzi razem mieszkających na danym terenie, którzy odróżniają się od innych świadomością wspólną, stale kontynuowanej kultury i tradycji. Wspólnoty, w której najwyżej wartościowana jest relacja pedagogiczna, jaka charakteryzuje związek nauczyciela i ucznia. Wątpliwości, jakie kategoria religii może rodzić, ujawniają się wraz ze znaczeniami, które pojawiły się w dogmatycznych formach religijnych opartych na objawieniu, z określoną jako najważniejszą relacją kapłan – wierni, i związanymi z instytucjonalnie określonymi formami kościelnymi, takimi jak chrześcijaństwo, islam, judaizm (które zastąpiły to pierwsze greckie i rzymskie rozumienie). Jak to określił Du Weiming, te znaczenia tak bardzo się różnią od religijności typu konfucjańskiego, iż poprawne poznanie tych drugich musi zakładać zawieszenie na czas badania przekonań pochodzących od form dogmatycz-

¹⁵ J. Ching, *op.cit.*, s. 2.

nych, do których, jak widzieliśmy zupełnie niesłusznie, chiński autor sprowadza całość tradycji religijnej Zachodu.

Religia a kreacja świata. W wielu kulturach, w tym w cywilizacji zachodniej, źródłem religijności – doświadczeń, obrzędów i teologii – jest stosunek, jaki ludzie mają do problemu początku świata. Wizja istnienia Stwórcy wszechświata, który powołał go do istnienia i nadał mu właściwy porządek i sens, Stwórcy nieba, ziemi i wszelkich istot żywych, nie odgrywa w kulturze chińskiej istotnej roli. Nie znajdziemy w niej ani rozbudowanej mitologii kreacji, ani filozoficznych rozważań na temat stworzenia świata. Dlaczego? Czy jest coś innego, co zajęło to miejsce?

Odpowiedź brzmi: tak. Tym czymś jest wizja świata, który jest tym, czym jest, nie za sprawą zewnętrznego wobec niego Stwórcy, lecz sam z siebie (*ziran*), w wyniku spontanicznie i nieprzerwanie trwającego procesu dojrzewania (*cheng*). Źródłowo ów świat odniesiony jest do *dao*, ale nie ma nakazu oddawania czci *dao*, lecz zalecenie postępowania zgodnego z *dao* i stopienia się w jedno z tą nieodróżnicowaną jednością świata. O *dao* mówi się, że jest tajemnym źródłem istnienia i najwyższej harmonii, a poznanie *dao* jest równoważne osiągnięciu najwyższej wiedzy, która czyni wiedzącego mędrce lub nieśmiertelnym. Można by mniemać, że jest to jakaś forma boga, lub choćby nieosobowa siła, która rządzi wszechświatem. Jednak żaden Chińczyk nie modli się do *dao*, nie traktuje jak osobowego boga lub nieosobowej mocy. Nie ma też żadnej świątyni poświęconej *dao*, choć wszystkie chińskie szkoły filozoficzne i wszystkie nadbudowane nad nimi ruchy religijne uznają, że problem, jak pozo-
stawać w zgodzie z *dao*, jest najbardziej istotnym zagadnieniem.

Religia jako objawienie. Żadna z rodzimych, chińskich form religijnych nie jest oparta na wiedzy objawionej ludziom przez Boga. Zarówno taoizm, jak i konfucjanizm odwołują się do ksiąg, w których została ujęta w słowa nauka, jaką mieli do przekazania mędracy. Mędracy w kulturze chińskiej nie są jednak ludźmi wybranymi przez Boga, po to, by Go wysłuchali i spisali Jego posłanie z myślą o innych ludziach. Mędracy to ludzie, którzy nie zatracili naturalnej ludzkiej zdolności do komunikowania się i bycia w ścisłym związku z całością wszechświata, z Niebem i Ziemią. W przyjmowany w Chinach obraz świata wpisany jest człowiek, który stojąc pomiędzy Niebem i Ziemią, w ścisłej z nimi łączności, współuczestniczy w samostwarzaniu się świata, towarzyszy jego zmienności i transformacjom. Ponieważ świat jest taką żywą, dojrzewającą całością, wszystkie jego części powinny się harmonijnie dopasowywać do siebie. Mędracy umieją tworzyć ze światem harmonijną całość, dlatego stają się w nim jej źródłem. Promieniają harmonią (*he*), ale tylko w ścisłym związku z całością kosmiczną. I w tym sensie można powiedzieć zarówno o taoizmie, jak i o konfucjanizmie, że są religiami Harmonii: między wszechświatem a człowiekiem, między ludźmi w społeczeństwie i wewnętrznej harmonii ludzkiego umysłu i uczuć.

Julia Ching zadaje w tym kontekście bardzo ciekawe pytanie: „Jeśli harmonia jest harmonią kosmosu, naturalną, społeczną czy nawet introspektywną, gdzie jest wtedy wymiar ponadludzki, ponadnaturalny, ponadspołeczny?”¹⁶. Analiza głównych nurtów kultury i myśli chińskiej prowadzi ją do zdecydowanej odpowiedzi, że w konfucjańskim dążeniu do odtworzenia we własnym doświadczeniu egzystencjalnym drogi mędrca czy w buddyjskim poszukiwaniu oświecenia, czy nawet w taoistycznej wyprawie ku nieśmiertelności mamy do czynienia z głęboką wiarą w doskonałość samego człowieka, wiarą w to, że człowiek sam z siebie, swoim własnym działaniem i wysiłkiem, może się doskonalić, zmierzając drogą przetartą przez mędrców, oświeconych czy nieśmiertelnych. Na drogach tych transcendentja i immanencja są obecne – jak dwie strony medalu – w każdej części kultury: w filozofii, sztuce, literaturze, polityce i religii. Zależnie od tego, w jakim rytuale człowiek uczestniczy, otwiera się na dany obszar kultury i, dodajmy, znajduje w nim przewodnika. I nie przeciwstawia ich sobie nawzajem, ponieważ każdy z nich kieruje ku Harmonii. W tym wyraża się religijny sens tzw. Trzech Nauk (*sanjiao*): konfucjanizmu, taoizmu i buddyzmu, które tworzą synkretyczną jedność wyznań i praktyk, jakie przyjmują przedstawiciele kultury chińskiej.

Religia jako duchowa praktyka wobec sensu życia, wobec tego, co jest ostateczne, wobec transcendentji i osobowej transformacji jest w Chinach traktowana jak swoista forma humanizmu, który jest otwarty na ceremonię i mit religijny. Podstawą jest jednak wewnętrzna kwalifikacja bycia człowiekiem, a nie odniesienie do transcendentji. W konfucjanizmie oznacza to humanitarność, człowieczeństwo (*ren*), jakie staje się udziałem ludzi wykształconych, cywilizowanych: „Czyż człowiek pozbawiony cnoty humanitarności (*ren*) może dokonywać obrzędów (*li*)?”¹⁷ – powie Konfucjusz. W taoizmie oznacza pustkę umysłu (*wuxin*) człowieka siadającego w zapomnieniu (*wang*), a w buddyzmie własną naturę Buddy (*xing chengfo*) człowieka wskazującego wprost na umysł (*zhizhi renxin*). Samodyscyplina i samowiedza są tu warunkami koniecznymi i zarazem wystarczającymi dla osiągnięcia mądrości, nieśmiertelności czy wyzwolenia.

W żadnym wiodącym systemie myśli chińskiej człowiek nie jest definiowany jako „ten, który został stworzony przez Boga” i dlatego nawet kategoria przeznaczenia (*ming*) bardziej jest związana z postępowaniem ludzi niż z wolą i działaniami duchów czy bogów. Człowiek swój dobry czy zły los kształtuje tak, iż w każdych okolicznościach może i powinien być sobą, a mieszkańcy chińskich krain mitycznych i zaświatów oczekują bardziej współdziałania z nimi, wsparcia (które z kolei w zamian za ceremonie gotowi są żyjącym ofiarować) i szacunku niż pełnego zawierzenia i podporządkowania swej niepojętej i niczym nie ograniczanej woli.

¹⁶ *Ibidem*, s. 4.

¹⁷ *Dialogi konfucjańskie*, za: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, s. 320, III–3.

Duchy, bogowie i nieśmiertelni oczekują troski i współdziałania ze strony żyjących na zasadzie wzajemności i nieustannej interakcji. O harmonię wszechświata, społeczną czy duchową trzeba się troszczyć, dlatego John Berthrong z Ośrodka Studiów Religijnych Uniwersytetu w Toronto charakteryzując religie chińskie jako „religie troski”, pisze w następujących słowach:

„Jeśli istnieje jakaś jedna idea, jeden charakterystyczny rys cechujący historyczny rozwój religii chińskiej, to można by za nie uznać s w i a d o m o ś ć t r o s k i. (...) To poczucie, że dbałość czy troska stanowią fundament kosmosu, odróżnia religię chińską od judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu, których wiara opiera się na nabożnym lęku przed najwyższą mocą. Wyjaśnia ono również tak wyraźny w Chinach związek religii i etyki. Poczucie współuczestnictwa, współodpowiedzialności i troski przenika chińskie rozumienie więzi zachodzących między ludźmi i transcendencją oraz między samymi ludźmi”¹⁸.

Sacrum i profanum. Jak wiele razy podkreślano, religie chińskie sprowadzają się do obrzędowych rytuałów związanych codziennym ludzkim wpisywaniem się w kosmiczną zmienność czasów wyznaczanych przez pory roku i fazy prac. Marcel Granet pisał o tym w ten sposób:

„Ani dogmat, ani duchowny nie były najważniejsze w życiu religijnym Chińczyków. Składało się ono z niezliczonych drobnych rytuałów (...) i z masy powiązanych ze sobą wierzeń. (...) Praktyki religijne tworzy ogół przepisów mających na Zachodzie charakter świecki, ponieważ wydają się one różne od obowiązków religijnych zdefiniowanych przez katechizmy. Na pierwszy rzut oka różnice między *sacrum* a *profanum* są w Chinach mniej wyraźne niż w naszej cywilizacji. Według badaczy, Chińczycy są narodem najbardziej rzeczowym i praktycznym, ale i najbardziej zabobonnym na świecie: rzadko natomiast mówi się, że są narodem religijnym. W rzeczywistości, dzięki poczuciu tradycji i skłonności do konformizmu, przestrzegają oni wszystkich zwyczajowych praktyk. Właśnie w tym tkwi sedno religii narodowej. (...) dzięki wielkiej liczbie drobnych gestów, które wykonywano rutynowo i bez zastanowienia, można było wyeliminować z codziennych zajęć wszelki niepokój mistyczny”¹⁹.

I jak sądzę w tym wyczerpywały się zapal i głębia przeżyć religijnych. Religia miała znaczenie praktyczne raczej dla życia doczesnego niż z uwagi na tajemnicę samego istnienia. Ci, którzy doświadczali uczuć i potrzeb wyższego rzędu, kierowali się w stronę filozofii, etyki i estetyki, w których znajdowali fundamentalne pytania i odpowiedzi na nie. I w tym sensie miał rację Feng Youlan, gdy mówił, że „(...) w sercu każdej wielkiej religii kryje się filozofia”²⁰. Mylił się jedynie, uważając, iż jest tak wszędzie na świecie. Tak jest z pewnością w Chinach.

Zakończmy nasze poszukiwania anegdotą, którą przytacza Granet:

„W 1919 r. kilku niezwykle konserwatywnych Chińczyków zostało zaproszonych na kolację do hotelu Wagonów Sypialnych. Doskonale wiedzieli, że zwyczaj

¹⁸ *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1996, s. 246.

¹⁹ M. Granet, *Religie Chin*, przeł. J. Rozkrut, Znak, Kraków 1997, s. 136–137.

²⁰ F. Youlan, *op.cit.*, s. 5.

zachodnie pozwalają, aby mężczyźni i kobiety tańczyli razem, że wielu z ich rodaków obojga płci spodobał się ten zwyczaj, i że po posiłku odbędzie się dla nich występ taneczny. Zaledwie odtąńczono kilka taktów *two steps*, gdy wszyscy oni w jednej chwili wstali, pożegnali gospodarza i pozostawili go samego. Ucieczka tego rodzaju musiała ich wiele kosztować, ale jak mogliby wytrzymać widok bezwładnych ruchów amerykańskiego tańca? Byłoby to równoznaczne z narażeniem się na barbarzyńskie wpływy. Balet klasyczny nie zgorszyłby ich z pewnością. Kilka lat wcześniej w katedrze odbywał się ingres biskupa. Na uroczystość zaproszono również dostojników dworskich. Wyznaczony człowiek miał za zadanie wyjaśnić im sens ceremonii. Tajemnice, które im odsłaniał, nie budziły w nich najmniejszego zdziwienia, ale wyraźnie interesowały ich pełne dostojenstwa ceremonialne gesty: to w nich tkwiło sedno uporządkowanych rytuałów. Pozostali spokojni, uważni i zimni: nie obawiali się zupełnie zhańbienia kontaktem z obcą wiarą. Pewien Chińczyk o niezwykle otwartym umyśle poprosił mnie o wytłumaczenie mu istoty dogmatu o przeistoczeniu. Kwestia ta bardzo go zainteresowała. Poszliśmy więc do kościoła na mszę. Uprzedziłem go, że w najbardziej podniosłym momencie wszyscy przestają patrzeć na ołtarz, ale jeżeli chciałby obserwować gesty kapłana, nie może opuszczać głowy, i że praktyka ta jest zwyczajem, ale nie obowiązkiem. Jednak spuścił głowę z niezwykle przejęciem. System rytuałów jest czymś niezbędnym. Każdy rytuał może przynieść nam jakieś korzyści. Żadne wierzenie nie ma prawdziwego znaczenia: różnice między systemami wierzeń są mało ważne²¹.

²¹ M. Granet, *op.cit.*, s. 138.